

Cosificación, razón erótica y democracia en la crisis del comunismo. Lukács en los primeros años de Antoni Domènech

Reification, erotic reason and democracy in the crisis of communism.
Lukács in the early years of Antoni Domènech

Jesús Ángel Ruiz Moreno*

Resumen: Este artículo analiza la repercusión de la obra de Lukács en la filosofía de Antoni Domènech a partir de dos conceptos, cosificación y democratización. Para ello, se considerarán las críticas que el pensador catalán hace al marxismo ortodoxo en los años ochenta y la búsqueda de una interpretación normativo republicana. La parte central estudiará la relación del análisis de la cosificación de Lukács con el giro ético de Domènech en tres ámbitos: el trabajo, las relaciones sociales y la subjetividad. Por último, comprobaremos que la idea de razón erótica encuentra una salida a las cuatro críticas descritas en el segundo apartado.

Palabras clave: democratización, razón erótica, cosificación, crisis del comunismo, republicanismo.

Abstract: This paper analyses the impact of Lukács' work on the philosophy of Antoni Domènech based on two concepts, reification and democratization. To do so, it will consider the criticisms that the Catalan thinker made of orthodox Marxism in the 1980s and the search for a normative republican interpretation. The central part will study the relationship between Lukács' analysis of reification and Domènech's ethical turn in three areas: labour, social relations, and subjectivity. Finally, we will see that the idea of erotic reason finds a way out of the four criticisms described in the second section.

Keywords: democratization, erotic reason, reification, communism crisis, republicanism.

Recibido: 3 julio 2023 Aceptado: 15 septiembre 2023

* Española. Investigador en Filosofía Contemporánea en la Universidad de Granada. Miembro del grupo de investigación: Filosofía social: análisis crítico de la sociedad y de la cultura (FILSOC HUM-1036). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9389-4618>.

Introducción: fuimos marxistas... ortodoxos

La única vez que cita Antoni Domènech en *De la ética a la política*, libro fruto de su tesis doctoral, a György Lukács califica de «grosera» la lectura que el húngaro hace de Nietzsche en *El asalto a la razón*¹. El lector que conozca bien la obra de su maestro, Manuel Sacristán, recordará que la apreciación se compadece con los peligros y limitaciones que resumaba un libro escrito en una coyuntura en la que la oposición al nazismo y al pragmatismo colindaba con la defensa acrítica de los regímenes estalinianos². No obstante, Sacristán no caía en una condena rápida y somera de la reconstrucción histórica de Lukács del irracionalismo filosófico del siglo XIX a la II Guerra Mundial; al contrario, pocos meses antes de su muerte en 1985, afirma que *El asalto a la razón* «ha sido acusado de sectario, pero que a mí me parece que es un libro sólido»³. Más explícita es la relación de Lukács con Harich, el otro filósofo a quien Domènech otorga la condición de maestro⁴. El alemán, en 1956, subraya que Lukács ejerció «una influencia especial en nuestro desarrollo ideológico»⁵. Por eso, el distanciamiento de Domènech de Lukács, del que apenas una docena de años antes había dicho que usaba un «hermoso léxico» para precisar de «forma bastante adecuada» la distinción entre ideología espontánea y conciencia de clase⁶, tiene motivaciones de mayor calado histórico y filosófico. En este sentido, *De la ética a la política* forma parte, ante todo, de una «autocrítica» de la tradición comunista que indaga en los porqués del fracaso de los procesos revolucionarios⁷. De hecho, en 2009, años después del punto álgido de esta autocrítica, Domènech pondera *El asalto a la razón* de modo más ecuánime respecto a la misma interpretación de Nietzsche y el irracionalismo de finales del siglo XIX: «Y hay un libro, que para muchas cosas ya está envejecido, pero está bien para eso, que es el libro de un marxista húngaro, Lukács, que es *El asalto a la razón*, que describe bien el ambiente de Alemania de fin de siglo»⁸.

La causa primordial por lo que difieren estas tres valoraciones de Lukács se haya, desde nuestra perspectiva, no tanto en la apelación a los avatares de la edad donde el joven encomia, el adulto exacerba la distancia y el hombre maduro y sereno enjuicia equilibradamente, como por la coyuntura. En los setenta, Lukács es una de las antorchas que guía el humanismo socialista que trata de despojarse del estalinismo y el postestalinismo. En los ochenta, a pesar de los pesares, estorba en la autocrítica imprescindible del marxismo; recuerda demasiado a esos plúmbeos años del socialismo real⁹. Finalmente, toda vez que las coordenadas de

¹ Antoni Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (Barcelona: Crítica, 1989), 131.

² Manuel Sacristán Luzón, «Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por Georg Lukács», *Materiales: Crítica de la cultura*, n.º 1 (1977): 17-33.

³ Manuel Sacristán Luzón, «Sobre Lukács». Este texto pertenece a una conferencia impartida en la librería barcelonesa Leviatán en 1985 poco antes de su muerte. Nosotros usamos una copia mecanoscrita de Salvador López Arnal que agradecemos a José Sarrion Andalus el que nos la proporcionara. Existe otra transcripción publicada en Manuel Sacristán, *Seis conferencias: Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas* (Barcelona: El Viejo Topo, 2005).

⁴ Domènech, *De la ética*, 30.

⁵ Wolfgang Harich. «El programa del “Grupo Harich”». *Sin Permiso*, n.º 8 (2010): 12.

⁶ Antoni Domènech, «Ideología, conocimiento y conciencia de clase», *Materiales: Crítica de la cultura*, n.º 3 (1977): 74-75.

⁷ Antoni Domènech, «Comentario a la reseña de Carlos Thiebaut», *Anuario de filosofía del derecho*, n.º 7 (1990): 588.

⁸ Antoni Domènech. «La tradición socialista y el pensamiento republicano», *Sociedad futura*, <https://sociedadfutura.com.ar/2019/05/23/antoni-domenech-la-tradicion-socialista-y-el-pensamiento-republicano-parte-2/> (2018), 20. Consultado el 08/06/2023. La página web transcribe las tres conferencias que impartió en la Universidad de Buenos Aires en mayo de 2009.

⁹ Con un brillante sarcasmo hacia las interpretaciones de oídas, Rafael Chirbes sintetiza esta identificación en una reseña de 1977 sobre *Materiales sobre el realismo*: «A estas horas hace mucho que Lukács ha sido ya anatemizado y condenado por esquemático y estalinista». Rafael Chirbes, *Asentir o desestabilizar* (Madrid: Altamarea, 2022), 190.

reconstrucción casi han olvidado por desgracia al húngaro, el juicio de valor sobre el autor central del marxismo occidental torna serena.

En nuestro texto nos encontramos en la coyuntura central. En ella, el filósofo contempla las ruinas del socialismo real: los marxistas son troyanos sobrecogidos por el derrumbe que, ante lo terrible del paisaje, claman –como Ponto en la *Eneida*– *fuimus troes*, «fuimos marxistas»¹⁰. Frente a las ruinas, el vencido puede refugiarse en una nostalgia inane, abandonar a los compañeros de lucha y sonreír, cual las más bellas a los más fieros de los vencedores –parafraseando a Rubén Darío– o rescatar aquellos útiles que prosigan la tarea emancipadora.

La Troya donde habitaba Domènech se circunscribía, además, a una lealtad crítica con la III Internacional y una ortodoxia de estricta observancia lukácsiana. Para Domènech, no es tal o cual aserto o concepto del corpus marxista lo que lo fundamenta y le da entidad, sino el impulso revolucionario que une teoría y práctica –el tan debatido método–. Incluso, en palabras de Lukács, en el caso de que todas las proposiciones de Marx fueran rebatidas, un marxista podría «rechazar sin excepciones todas las tesis sueltas de Marx sin tener en cambio que abandonar ni por un minuto su ortodoxia marxista»¹¹. A un marxista lo delimita el proyecto revolucionario, nunca la fidelidad a la letra. El único sostén indispensable del edificio comunista es su misma factibilidad histórica, nunca la escolástica textual. Domènech sentencia rotundamente en un artículo de 1978 contra el abandono de la dictadura del proletariado en el Partido Comunista de España (PCE): «la única refutación cabal con sentido del comunismo marxista consistiría en la demostración de la imposibilidad de realización del comunismo»¹². Luego, si fuimos marxistas, marxistas ortodoxos, es que el comunismo, o cierta comprensión histórica del mismo, es irrealizable.

En su operación de rescate entre los escombros, Domènech distingue entre dos marxismos que se compadecerían con dos de las actitudes ante la devastación de la polis revolucionaria. La actitud nostálgica de quien vive preso en rememorar lo que ha muerto se ajusta al marxismo liberal. Este concibe el comunismo como una necesidad histórica que devendrá por el desarrollo de las fuerzas productivas, su contradicción con las relaciones de producción, la concentración y centralización inherentes al capitalismo, etc. Frente a él, el marxismo republicano clásico aboga por un comunismo éticamente individualista cuya lucha recupera la democracia ática a la que se arribaría tras el despliegue de la individualidad debido, eso sí, al desarrollo de las fuerzas productivas¹³. Hemos de precisar que, como veremos, Domènech en ningún momento se adhiere a esta lectura teleológica del despliegue tecnológico.

Este Marx republicano, que no es un segundo Marx cronológico sino que entronca con el joven Marx de los *Manuscritos*, se encuentra muy presente en el último Lukács. El húngaro reconstruye la historia de la individualidad en tres fases. En la primera, el individuo privado y el ciudadano se corresponderían gracias a la inmediata identificación de propiedad y pertenencia a la comunidad. Es el caso de la democracia ática. La tesis de Lukács concluye que es el desarrollo de la economía en la Antigua Grecia lo que lleva a la separación entre propiedad y comunidad en favor de la primera. El proceso tiene dos pasos: 1) la eliminación de las barreras naturales por el aumento de la producción rompe esta identificación. 2) la desaparición de la democracia ática es efecto de que esta división favorezca la propiedad privada:

¹⁰ Antoni Domènech, «“Summum ius summa inuria” (de Marx al éthos antiguo y más allá)» en Carlos Thiebaut, *La herencia ética de la Ilustración*, ed. por Carlos Thiebaut (Barcelona: Crítica, 1991), 175.

¹¹ György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán (Madrid: Siglo XXI, 2021), 55.

¹² Antoni Domènech, «Nota sobre leninismo, revisionismo y “ortodoxia”». *Nuestra bandera*, n.º 92 (1978): 36.

¹³ Domènech, *De la ética*, 330-335.

Esta forma griega de democracia fracasa, precisamente como consecuencia de su desarrollo económico, del efecto civilizador de sus cualidades humanas ejemplares. La individualidad en este estadio del desarrollo histórico no ha adquirido todavía una identidad «única» moderna. Un ciudadano de la *polis* posee tierra, pertenece a una tribu –condiciones socioeconómicas de su existencia y en consecuencia, rasgos esenciales de su identidad. La secundariedad de la vida privada del ciudadano de la *polis* se debe a que la existencia humana y el desarrollo personal son sinónimos del cumplimiento de los deberes políticos, coincide con su funcionamiento como sujeto político en esta forma de democracia¹⁴.

Durante la segunda fase se desenvuelve la división entre el hombre privado y el ciudadano hasta su completa oposición capitalista. «La sociedad burguesa divide en dos al individuo, el *homme* y el *citoyen*, y el énfasis socialista en la vida cotidiana no pretende ser la canonización del *homme* material, una parte de ese dualismo. La democracia socialista tiene como tarea la superación de este dualismo»¹⁵. No obstante, incluso dentro de las sociedades burguesas ha habido intentos de suturar esta fragmentación. La Revolución francesa, por ejemplo, retoma el modelo de la democracia ática con el objetivo de fundar una «sociabilidad humana real», pero esta es imposible en cuanto el capitalismo ha separado y opuesto al hombre y el ciudadano reduciéndolo a una persona egoísta y fragmentaria¹⁶. Ernst Bloch nos remite al clásico *Goethe y su época* en el que Lukács, «un teórico de la verdadera revolución» –por contraposición a Horkheimer, que no lo sería–, encuentra en las revoluciones burguesas un impulso revolucionario que comparte con la revolución socialista. Pero donde también señala su limitación estructural en la idealización del ciudadano, esto, es la desconexión de las condiciones materiales¹⁷. Por eso:

Democracia en el socialismo no es una mera extensión de la democracia. Al contrario, la democracia socialista es todo lo opuesto de la democracia burguesa. Sobre todo, la democracia debe no ser una superestructura idealista del inherente materialismo [materialismo espontáneo, en la traducción española] de la sociedad burguesa, sino un elemento activo para el progreso en el mundo social mismo¹⁸.

Esta tercera fase, la democracia socialista, se opone con idéntica contundencia al estalinismo y, para decirlo en palabras del propio Lukács, las sociedades «de rectificación del [e]stalinismo en forma de

¹⁴ György Lukács, *The process of democratization*. (Nueva York: State University of New York Press, 1991), 72 (la traducción al castellano es nuestra).

¹⁵ *Ibid.*, 144 (la traducción es nuestra).

¹⁶ «El *citoyen* representa la idealización del ciudadano, desvinculado de todo vínculo material con la existencia socioeconómica, mientras que *homme* (hombre) es un miembro de la sociedad burguesa. Marx también subraya que dentro de esta indivisible unidad (en la medida en que todo ciudadano es también un *homme*) las constituciones revolucionarias degradan el estatuto de la ciudadanía haciéndola depender de los llamados derechos humanos. Al hacerlo, estas constituciones reconocen implícitamente la supremacía social real de los hombres materiales y productivos (privados) sobre el ciudadano idealizado.» *Ibid.*, 74. Este libro fue publicado póstumamente en húngaro en 1985 –la primera edición en italiano en 1987, en español en 1989 y en inglés en 1991–, pero Domènech debía tener conocimiento de estas posiciones en cuanto Sacristán en 1972 ya anota esta preocupación filosófica del último Lukács. Sacristán, Manuel, en «Sobre el “marxismo ortodoxo” de György Lukács» en *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales I* (Barcelona: Icaria, 1983), 248-249. Domènech conocía con toda probabilidad también las referencias, menos elaboradas que Lukács expuso en la conversación con Leo Kofler en 1966 titulada «El individuo y la sociedad» recogida en Hans Heine Holz, Leo Kofler, y Wolfgang Abendroth, *Conversaciones con Lukács* (Madrid: Alianza editorial, 1971).

¹⁷ Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* (Madrid: Clásicos Dykinson, 2011), 306-308. La cita literal se encuentra en la página 306.

¹⁸ Lukács, *The process*, 102 (la traducción es nuestra).

[e]stalinismo»¹⁹. Ambos, estalinismo y democracia burguesa, por motivos distintos, son democracias sobre el papel, pero no de hecho:

Insistimos en este aspecto de principio, a saber: que se trata de una lucha por la democracia *de facto* y no por la democracia sobre el papel, porque una democracia tal, una democracia sobre el papel, existe hoy, por así decir, en todo el mundo. Aun en tiempos de Stalin existía, sobre el papel, el sufragio secreto y todo lo que usted quiera. La consigna efectiva, el punto de cristalización, debe ser hoy el transformar esa democracia sobre el papel que se da por doquier en una democracia *de facto*²⁰.

Y es necesaria la política, la democracia, ante todo porque «la economía, proceso de humanización del ser humano, es reino de la necesidad que ha de subsistir siempre». Dicho de otro modo, la política acomete la decisión, siempre conflictiva —de ahí la exigencia de democracia—, de asignación de recursos escasos o de abundancia solo relativa —reino de la necesidad. Destacamos que, por tanto, en las posiciones de Lukács resiste una apuesta teleológica en cuanto el despliegue de la individualidad depende de la reducción del tiempo socialmente necesario para la reproducción, es decir, la individualidad depende del tiempo «libre» disponible²¹. Siempre que nos precavamos de un sentido unívoco de esta reducción: bajo el capitalismo agudiza la esclavitud anudada al incremento de la plusvalía relativa.

La historia, por un lado, ha dado momentos «restringidos» o «anticipatorios» de la democratización socialista: «Pienso ahora en Atenas, en Florencia, en Venecia, en la Holanda del siglo XVII». Esos momentos de democracia republicana anticipan lo que solo puede convertirse en «valor social general» en el comunismo. Solo son generalizables entonces a causa de que las formas anticipatorias tienen un carácter restringido (los ciudadanos en Atenas, los nobles en la Italia renacentista). El desarrollo de las fuerzas productivas provee las condiciones para la universalización de la democracia, pero también permite la máxima cosificación capitalista; ya que la cosificación inhumana o la libertad dentro de la necesidad dependen de la acción política: «Pues bien, ello [la conversión de los valores sociales anticipatorios y restringidos en un valor social general] no puede ocurrir sino en el comunismo. Comunismo para el que, no obstante, la evolución social solo puede crear las condiciones objetivas. Depende de nosotros, del ser humano, el que de estas condiciones objetivas surja la coronación de la humanidad o la máxima inhumanidad». Y termina contra la interpretación de un Marx liberal: «Esto es cosa que el desarrollo económico no puede producir por sí. Creo reproducir correctamente la concepción alternativa del socialismo contenida en el *Manifiesto comunista* al poner en duda que el socialismo sea algo producido automáticamente por el desarrollo económico»²².

La democratización socialista, en conclusión, opera sobre una concepción de la vida política que incluye la vida cotidiana y asume que la democracia actúa tanto en el ámbito público como el privado, reunifica al

¹⁹ Holz et al. *Conversaciones con*, 138.

²⁰ Ibid., 146. Esta cita y la anterior se extraen de la conversación con Wolfgang Abendroth titulada «Ideas para una política».

²¹ «Pues no hay duda de que la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción física del hombre ha de decrecer constantemente, con lo cual se posibilitaría para todos los hombres la consecución de un margen para una existencia humana y cultural. Ya se ha dado esto en culturas anteriores de una manera —como Marx lo llamó económicamente limitada; por ejemplo, cuando en Atenas la esclavitud liberó del trabajo a una capa superior de la población, de forma tal que pudo lograrse la maravillosa cultura ateniense.» Ibid., 71. La cita proviene de la segunda conversación «El individuo y la sociedad».

²² Ibid., 182-183. Todas las referencias del párrafo pertenecen a estas dos páginas de la cuarta conversación incluida en el libro, titulada «Balance provisional».

ciudadano y al sujeto privado con la individualidad plenamente desplegada²³. La interpretación de la democracia antigua en la obra de Domènech se diferencia de la del húngaro en tres aspectos. 1) Sobre todo, Domènech recusa la visión comunitarista, previa al desgajamiento del hombre y el ciudadano, que Lukács ofrece de la democracia ateniense, dado que «el mundo clásico fue filosóficamente individualista»²⁴. 2) Domènech tampoco entiende que el individuo privado en la democracia ática ocupe una posición subalterna respecto al ciudadano, sino que se establece una tangente o punto de contacto entre ambos que significa un equilibrio entre lo privado y lo público. Esto se fundamenta en una antropología que le da plasticidad histórica al sujeto, ajena a la esencia humana que subyace al concepto de «ser de la especie» del húngaro. Y 3) la dialéctica que opone barreras naturales y fuerzas productivas que las vencen progresivamente está ausente en el catalán.

Sobre la recuperación en ambos de la democracia griega volveremos al final de nuestro artículo. Antes recogeremos cuáles son las cuatro autocríticas que realiza Domènech donde emerge la creciente distancia del húngaro. Después trabajaremos con cómo la cosificación lukácsiana reaparece en la oposición razón inerte/razón erótica de Domènech en tres relaciones: la relación con la Naturaleza –el trabajo–, las relaciones sociales –la política y el amor– y la relación de consigo mismo, con sus propios deseos y preferencias. Una vez vista la cosificación, nos adentraremos, para terminar, en lo que Domènech se separa de Lukács en cuanto la conciencia de clase como conocimiento cuyo depositario es el partido, pero se acerca a él en la recuperación de la democracia antigua, de la «tradición republicana clásica»²⁵, que el filósofo húngaro realiza, aunque no publique, poco después de la entrada de los tanques soviéticos en Praga²⁶.

Las cuatro críticas al marxismo ortodoxo

En un homenaje póstumo a Manuel Sacristán, Antoni Domènech fecha el viraje hacia otro marxismo: «A principios de los 80», escribe, su maestro lo «animó» a que trabajara con las herramientas de las ciencias sociales estándar, en aquel momento la teoría de juegos, con objeto de que se discutieran en el grupo de *Mientras Tanto*²⁷; al mismo tiempo, Sacristán retornaba del marxismo hacia el estudio de la filosofía griega clásica²⁸. Domènech no dejó escrito ningún texto en el que se sistematizaran los porqués de este giro, pero los reconstruiremos desde las cuatro autocríticas que aparecen recurrentemente en sus artículos entre finales de los 70 y comienzos de los 90: 1) crítica a la fe en el cambio tecnológico o la del «peor lado de la historia», 2) la

²³ Véase Miklos Almási «Prólogo a la edición húngara» en György Lukács, *El hombre y la democracia* (Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1989), 27. En el mismo libro, Alberto Scarponi, «Prólogo a la edición italiana» en Lukács, *El hombre y*, 223-225. También puede leerse para lectura diacrónica de esta democracia de la vida cotidiana Marcos del Roio, «Lukács e a questão da democracia como estratégia», *Izquierdas*, n.º 50 (2021): 5-21.

²⁴ Domènech, «Comentario a la reseña», 588.

²⁵ Domènech, *De la ética*, 588.

²⁶ Levine, Norman, «On the transcendence of *State and Revolution*» en Lukács, *The process of*, 4.

²⁷ Para el lector que ignore la historia del grupo de marxistas que se nucleó en torno a Manuel Sacristán. Los filósofos trabajaron siempre en torno a revistas que servían como órgano de reflexión, discusión y difusión con un marcado carácter leninista. Manuel Sacristán participó en las principales revistas filosóficas bajo la dictadura (*Laye*, *Quadrante*), también en la revista del PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña), partido hermano del PCE, *Nous horitzons*. Posteriormente inició dos aventuras editoriales ajenas a la literatura de partido importantísimas en el marxismo hispano: *Materiales y*, en los 80, *Mientras Tanto*.

²⁸ Antoni Domènech, «Sobre Manuel Sacristán (Apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político)», *Mientras Tanto*, n.º 30/31 (1987): 98-99. Sacristán en «Comunicación a las jornadas de Ecología y Política», texto de 1979, ya habla de la *hybris* en la compulsión productiva y consumista de la humanidad y la necesidad de volver a la enseñanza de la medida de la filosofía griega y el oráculo de Delfos. Manuel Sacristán, *Ecología y ciencia social* (Madrid: Irrecuperables, 2022): 47-57.

crítica al comunismo como abundancia, 3) la crítica a la posición privilegiada del proletariado y 4) la carencia de una ética marxista.

La idea de que la historia avanza por su peor lado haría desencadenar la emancipación de variables extrapolíticas: el cambio tecnológico y la concentración de capital. Esta es la clave de bóveda de un historicismo en el que cada innovación tecnológica, toda concentración y centralización del capital, da un paso más hacia el comunismo. Domènech refuta desde sus primeros escritos esta confianza en que estas tendencias inmanentes sean la tumba que el capitalismo mismo se cava. El capitalismo no se entierra ni muere de éxito, sepulta a la especie humana. En primer lugar, los saltos cualitativos tecnológicos comportan riesgos de accidentes, cuya repercusión catastrófica ignoramos. Además, las medidas securitarias que exigen socavarían las libertades civiles y sociales. Por último, existe el riesgo de guerra nuclear²⁹. En este sentido, tiene particular interés el debate epistolar que mantuvo con Ernest Mandel entre 1982 y 1983. Domènech acusa al economista belga de infravalorar el riesgo de catástrofe por una guerra nuclear. Para el barcelonés la primera obligación de todo comunista en esa coyuntura no es la lucha por la revolución mundial, antes de esta urge la lucha por la paz. La amenaza nuclear determina cualquier otra política³⁰.

La segunda de las críticas gira en torno al problema del fin de la necesidad en la sociedad comunista. En los momentos más utópicos de Marx, el comunismo satisfará todas las necesidades humanas porque el reino de la libertad equivale al reino de la abundancia. Domènech aprecia aquí que uno de los problemas de la tradición marxista ha sido que no ha tenido en cuenta los límites ecológicos del planeta³¹. Parece poco discutible aquello que en el grupo en torno a Manuel Sacristán denunciaban: una concepción depredadora que espolee consumos inagotables y necesidades siempre nuevas y mayores acarrea solo y exclusivamente el agotamiento del planeta y, finalmente, un cataclismo. Domènech propone una precisión conceptual: la abundancia debe ser sustituida por la «abundancia relativa» que queda definida como la satisfacción universal de todas aquellas necesidades compatibles con las restricciones ecológicas conocidas o sospechadas. La viabilidad o inviabilidad de su realización depende de dos cuestiones: 1) se requiere, ante todo, una transformación subjetiva de las necesidades o de aquellos preferencias y deseos que se asumen como tales; 2) un flujo de información suficiente que habilite la adopción de decisiones adecuadas.

Estas dos condiciones son fundamentales a nivel individual, pero mucho más a nivel político. El primero supone un uso de la razón, que Domènech denomina erótica, propio del mundo antiguo en el que la racionalidad no se limita a maximizar las preferencias y deseos. Va más allá y es capaz, con preferencias de segundo grado, de priorizar los que se ajusten a ella. Es una forma de libertad interior en el que las necesidades están sujetas también a la voluntad y la razón³². El segundo requisito habilita el primero. El individuo debe tener a su alcance la suficiente, y suficientemente relevante, información tanto sobre sí mismo como sobre el estado del mundo para que sus decisiones concuerden con la autorregulación y con relaciones sociales altruistas, respectivamente. Domènech considera, en su primera obra, que los comportamientos egoístas o altruistas se derivan de la organización social y de la información disponible en ella en oposición a

²⁹ Antoni Domènech, «Reconsideración del peor lado de la historia (En una disyuntiva civilizatoria)», *Materiales. Crítica de la cultura*, n.º 12 (1978): 21-24.

³⁰ Mandel, Ernest y Antoni Domènech, «Una correspondencia entre Ernest Mandel y Antoni Domènech», *Mientras Tanto*, n.º 11 (1982): 123-124. La literatura producida por Domènech en esta época sobre esta cuestión es ingente entre traducciones (Robert Jungk, *El estado nuclear*, la compilación de artículos, aunque con notables diferencias en la selección, *Protesta y sobrevive* que editó E. P. Thompson en Inglaterra, entre otros) y artículos («Comunistas y pacifistas en lucha por la paz», «La crisis desde el punto de vista de las necesidades humanas», «Sobre la insuficiencia del *ethos* moderno en la crisis antropogénica»...).

³¹ Antoni Domènech, «La crisis desde el punto de vista de las necesidades humanas», *Mientras Tanto*, n.º 22 (1985): 57.

³² Domènech, «Summun ius», 194-197.

una supuesta naturaleza humana que, en el fondo, coincidiría con el *homo oeconomicus*. No parece factible una política que asuma un consumo que se corresponda con los límites ecológicos del planeta sin estas premisas, salvo que se cimente en una política autoritaria, una burocracia aristocrática, que suprimiese del horizonte revolucionario todo su potencial libertario para apostar por un igualitarismo bafeufiano en el que un Estado dictatorial repartiera entre todos y se cuidara de que alguien o grupo se adjudique más de la cuenta³³.

La tercera crítica atañe directamente al exclusivismo revolucionario otorgado a la clase obrera. Domènech, ya en 1978, argumenta contra esta exclusividad. En primer lugar, la clase obrera se integra en la sociedad de consumo mediante la multiplicación y mercantilización de las necesidades. Domènech nos advierte que su crítica no camina de la mano de la Marcuse acerca de que esta integración obliga a buscar el sujeto revolucionario en otros marginales; la explotación a la que se encuentra sometida la clase obrera –y la evidencia de ser ellas y ellos los productores y reproductores materiales de la existencia– sigue siendo motivo suficiente para que sus intereses coincidan con los intereses de la emancipación. Mas, por otra parte, el hacinamiento, la miseria psíquica y la mejora de los mecanismos de manipulación de la opinión pública por parte de los medios y las falsas necesidades de consumo pueden generar salidas irracionales que culminan en algunos casos en tiranías fascistas. En segundo lugar, han aparecido históricamente otros movimientos que, sin ser subsumibles al movimiento obrero, albergan también «intereses emancipatorios». Domènech reconoce en ese momento dos: el ecologismo y el feminismo³⁴.

Esta tesis concibe que el aumento del tiempo de ocio y del acceso al consumo de cultura –y al consumo en general– tiene dos caras. Por un lado, el aumento de la plusvalía relativa, que Lukács señala como eje del capitalismo en su fase actual, promueve que la reducción del tiempo de trabajo necesario se invierta en consumismo: «A consecuencia de tal manipulación, al trabajador, a la persona que trabaja, se le desvía de los problemas relacionados con la conversión de sus ratos de ocio en actividad creadora, insinuándosele el consumo como objetivo capaz de colmar su vida»³⁵.

Por otro, el creciente tiempo liberado forja «intereses emancipatorios» que se encaminan hacia una conciencia anticapitalista. La expresión «intereses emancipatorios» la recoge Domènech del autor alemán Rudolf Bahro, quien la deriva de la idea de «conciencia excedente». Bahro define la conciencia excedente como «la creciente cantidad de energía social libre no sujeta ya al trabajo necesario y al saber jerárquico»³⁶.

En resumen, la liberación de tiempo se bifurca. Si bien produce intereses compensatorios de consumo capitalista; también genera intereses emancipatorios que buscan la autorrealización que Bahro anuda a los trabajadores intelectuales. El fundador de Los Verdes alemanes sustituye, en consecuencia, el agente revolucionario: la promesa de emancipación recae en los intelectuales en cuanto poseedores de energía social libre y no en unos trabajadores manuales esclavos del consumo compensatorio. Domènech, por su parte, no asume la sustitución de la clase obrera por un nuevo sujeto revolucionario, como señalaba también respecto a Marcuse, sino por la integración de los intereses emancipatorios específicos de los nuevos movimientos sociales con la capacidad de comprenderlos dentro de la dinámica explotadora capitalista que proporciona el movimiento obrero³⁷.

La cuarta y última crítica nos devuelve a la oposición entre un Marx liberal y un Marx republicano. El primero confía, lo hemos visto en la primera crítica, en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Por consiguiente, este Marx se abstiene de moral alguna, es la historia la que da la razón al

³³ Domènech, «Sobre Manuel Sacristán», 97-98.

³⁴ Domènech, «Reconsideración del peor», 38-39.

³⁵ Holz et al., *Conversaciones con*, 74.

³⁶ Rudolf Bahro, *Por un comunismo democrático*, trad. A. Domènech (Barcelona: Editorial Fontamara, 1981): 44.

³⁷ Domènech, «Comunistas y ecologistas luchan por la paz», *Mientras Tanto*, n.º 7 (1981): 72.

marxismo y acabará con el capitalismo con total independencia de nuestra valoración moral del mismo: «Ello es, sin embargo, que el marxismo tradicional ofrece pocas posibilidades para un *éthos* voluntarista: el marxismo ortodoxo tradicional fía demasiado a la mecánica de las “leyes de la historia” para permitirse una dimensión propiamente ética»³⁸. Esto entra en contradicción con un Marx republicano cuya denuncia axiológica del capitalismo no se dirige a la solución trágica de la consecución de la libertad por el sufrimiento, antes bien se ampara en la necesidad de recuperar la libertad clásica en el mundo moderno. Y ambos «pugnan»: en Marx pervive la moral clásica, pero también la concepción rebajada de la individualidad moderna³⁹.

En esta contradicción entre dos Marx se mueve el joven Lukács cuando intenta conjugar la subjetividad revolucionaria de estirpe luxemburguista con la organización leninista: «Pues el proletariado no puede sustraerse a su misión. El problema consiste solo en saber cuánto tiene que sufrir aún hasta llegar a la madurez ideológica, al conocimiento adecuado de su situación de clase, hasta su conciencia de clase»⁴⁰. En esta cita se comprueba que la teleología proletaria es paradójicamente una forma de alcanzar una convicción como se ve en sus *Táctica y ética*, obra en la que se perciben las huellas que lo encaminan hacia el marxismo⁴¹.

Por eso, el troyano honesto que contempla las cenizas de la ciudad erigida sobre el rigorismo de la necesidad histórica vira su mirada hacia este Marx republicano que denuncia la injusticia del mundo capitalista sostenido en una idea de autonomía ética clásica y extrae las consecuencias políticas de ella. La autonomía clásica se ancla en la capacidad de actuar racionalmente sobre la configuración de sus propias preferencias, por lo que no se ajusta a la distinción entre libertad positiva y negativa. La libertad es también la autoconformación racional de los deseos. Esta racionalidad práctica capaz de tener preferencias sobre las propias preferencias se denomina racionalidad erótica. Frente a ella, el *éthos* moderno la limita a una racionalidad inerte cuyo radio de acción se enclaustra en la optimización de unos deseos y preferencias sobre los que se carece de control o de decisión moral, salvo coacción externa. A partir de estas formas de racionalidad cada sociedad ha de buscar una «tangente», esto es, un punto de encuentro entre el bien privado y el bien público; tangente que en las sociedades modernas se obtiene sometiendo a costosos gastos – denegación de la libertad interior o de acceso a la felicidad –, mientras que las sociedades clásicas promovían un equilibrio que no sacrificaba ninguno de los dos bienes.

Es nuestra intención ahora adentrarnos ahora en la distinción entre estos dos *éthos* en una lectura comparada con la cosificación descrita por Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

Tres ámbitos de la cosificación y la razón erótica

Lukács, como es de sobra conocido, comienza el análisis de la cosificación por la mercancía o, por mejor decir, sobre cómo la generalización del mercado cosifica la vida en cualquiera de sus ámbitos. Ni el intercambio ni el capital mercantil que, obviamente, existían con anterioridad al capitalismo cosifican por su mera existencia. Es necesario que se generalice, que se convierta en «forma universal de configuración de la sociedad» para que modifique la vida misma y cale hasta llegar a ser una «segunda naturaleza» que somete las relaciones humanas a un principio cósmico de calculabilidad⁴². Organizar la sociedad como un inagotable entrelazamiento de compraventas implica una racionalidad fragmentadora, en el sentido en el que acusa

³⁸ Domènech, «Sobre Manuel Sacristán», 94.

³⁹ Domènech, *De la ética*, 232-234 y Domènech, «Summum ius», 175.

⁴⁰ Lukács, *Historia y conciencia*, 144.

⁴¹ Jacobo Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno* (Madrid: Machado Libros, 2002): 51-54

⁴² Lukács, *Historia y conciencia*, 153-155.

Lukács a las ciencias «burguesas», y abstracta que opera desde la lógica de la maximización en la que el sujeto se reduce a una función a optimizar según costes de oportunidad. Por supuesto, esta segunda naturaleza enraíza en el trabajo asalariado. Dice Lukács:

La transformación del trabajo en mercancía elimina todo lo «humano» de la existencia inmediata del trabajador, pero, por otra parte, este mismo desarrollo extirpa crecientemente todo lo «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc., de las formas sociales, de modo que el hombre socializado puede descubrirse a sí mismo como núcleo de su objetividad extrahumana e incluso antihumana. Precisamente en esa objetividad, en esa racionalización y cosificación de todas las formas sociales se revela claramente por vez primera la estructura de la sociedad, hecha de relaciones entre los hombres⁴³.

Por un lado, la mercantilización de la fuerza de trabajo es condición de posibilidad de que el proletario pueda acceder al conocimiento de la estructura de la sociedad porque borra las relaciones «naturales» de las sociedades antiguas; como veíamos en la introducción, es la premisa para un comunismo éticamente individualista depurado por el proceso civilizatorio⁴⁴. Por otro, nos permite establecer tres ámbitos en los que se produce la cosificación: 1) el trabajo mismo, entendido incluso como metabolismo con la Naturaleza, 2) las relaciones sociales (amorosas, políticas...) y 3) la propia subjetividad que es nombrada en la cita «objetividad extrahumana e incluso antihumana». Ahora pasaremos leer al primer Domènech desde esta división tripartita de Lukács.

El trabajo mercantilizado y la actividad autotética

Los trabajadores en el proceso de trabajo mantienen relaciones cosificadas en cuanto «se enfrenta con su propia actividad» como algo independiente de él que lo domina según leyes «ajenas a lo humano» que se le «contraponen siempre como fuerzas invencibles»⁴⁵. El texto de Lukács se abigarra aquí, se entrecruzan los problemas de la fragmentación, especialización y, paradójicamente, descualificación del trabajo; pero también la separación del producto mercantilizado de su valor de uso. Siguiendo a Allan Feenberg⁴⁶, aunque la cosificación comienza por la mercancía, el concepto en *Historia y conciencia de clase* debe mucho a la crítica de la racionalidad tecnológica del romanticismo alemán. De hecho, Lukács sería la primera utilización izquierdista de esta crítica. Las densísimas páginas que describen el trabajo asalariado capitalista podían considerarse efectos de la introducción de una racionalidad tecnológica –la calculabilidad cosificada–, que fragmenta el trabajo humano: esta racionalidad borra todas las propiedades individuales y distintivas del trabajador –lo que incluye la singularidad del error–, condenado a la repetición incesante de un movimiento o tarea que lo encapsula en una participación solo parcial en el producto final; además, reduce todo trabajo, aquello que los clásicos llamaban trabajo concreto, a tiempo de trabajo socialmente necesario, esto es, a trabajo abstracto⁴⁷. Ambos aspectos determinan que todo trabajo bajo el capitalismo es instrumental para quien lo desempeña.

⁴³ Ibid., 266.

⁴⁴ Domènech, *De la ética*, 331.

⁴⁵ Lukács, *Historia y conciencia*, 155-156

⁴⁶ Allan Feenberg, «Lukács's theory of reification and contemporary social movements», *Rethinking Marxism*, n.º 27 vol. 4 (2015): 492-494.

⁴⁷ Lukács, *Historia y conciencia*, 157.

En consecuencia «la actividad del trabajador va perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud *contemplativa*»⁴⁸. Frente a ello, señala Domènech, Marx, en los *Manuscritos* de 1844, opuso una concepción del trabajo como forma de autorrealización, como actividad autotélica⁴⁹. Las actividades autotélicas son aquellas en las que no rige la relación medios-fines, son, en cambio, aquellas en las que la realización de la tarea es recompensa en sí misma. Quizá huelgue recalcar que para Marx los trabajos productivos pueden ser autotélicos, siempre que el proceso de trabajo no sea instrumental, dicho de otro modo, no se trabaje con otro objetivo como el esclavo o el asalariado que lo hacen por su subsistencia. Otra cuestión es que estos trabajos autotélicos se deben acompañar de la transformación de las necesidades⁵⁰. Domènech señala que, según Aristóteles y el republicanismo clásico, los esclavos no pueden conformar su propia identidad ética debido a que no podían acometer actividades no instrumentales a causa de no tener derechos de existencia social garantizados⁵¹. La obra madura del filósofo catalán ahonda en la semejanza entre esclavo y obrero. La definición del trabajo asalariado como «esclavitud a tiempo parcial» aristotélica sería, según Domènech, retomada por Marx⁵². La diferencia entre ambos autores estriba en la estimación de la necesidad o no de la emancipación de los esclavos. Marx sí tuvo en cuenta dos cuestiones que ignoraron los filósofos del republicanismo griego clásico: 1) el problema de la coordinación justa de las actividades y 2) el problema de la desigualdad, la explotación y la opresión estructurales⁵³. Según este joven Domènech que estamos leyendo, la radical novedad de Marx es que concibe inalcanzable la virtud hasta que no se haya universalizado la libertad: «no hay virtud socrática mientras haya esclavos»⁵⁴.

Las relaciones cosificadas

Domènech ejemplifica las actividades autotélicas en la democracia ateniense. En la democracia ática coinciden un gobierno de los pobres, una actividad satisfactoria en su propia ejecución y la oportunidad de transformación de las preferencias durante la deliberación política⁵⁵. Esta concepción de Domènech entronca mejor con las últimas obras de Lukács centradas en la democratización de la vida cotidiana. La democratización socialista se opone por igual al estalinismo y a la democracia burguesa. Así, «el objetivo de la democracia socialista es, por tanto, penetrar en la totalidad de la existencia humana y presentar su naturaleza social como el producto de la actividad y la participación de todos los hombres, abarcando desde la vida cotidiana hasta las cuestiones más importantes de la sociedad»⁵⁶.

⁴⁸ Ibid., 159 (la cursiva es del autor).

⁴⁹ Domènech, *De la ética*, 332.

⁵⁰ Domènech, «Summum ius», 196.

⁵¹ Antoni Domènech, «Individualismo ético e identidad personal» en *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna* ed. por J. Rodríguez Aramayo, J. Muguertza y A. Valdecantos (Barcelona, Paidós, 1995): 37-38.

⁵² Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (Madrid: Akal, 2019): 119. Puede seguirse la relación entre actividad autotélica y la esclavitud a tiempo parcial en Raventós, «Antoni Domènech Figueras: “Alternativo a los alternativos”» en A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, 577-580.

⁵³ Domènech, *De la ética*, 103.

⁵⁴ Ibid., 213.

⁵⁵ Domènech, *De la ética*, 349. Para el estudio de la relación de la democracia ática en la obra de Domènech véase: José Luis Moreno Pestaña, «Para una filosofía del cuerpo: estética de la existencia y razón erótica», *Pensamiento*, n.º 76 vol. 290 (2020) y Francisco Vázquez García, «La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domènech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico», *Daimon* n.º 72 (2017).

⁵⁶ Lukács, *The process*, 102 (la traducción es nuestra).

Andrew Levine, prologuista de la edición inglesa de *The process of democratization*⁵⁷, afirma que esta obra póstuma de Lukács «supera» la eliminación de la política tanto del izquierdismo leninista de *El Estado y la revolución* como del cientificismo derechista de Stalin. Pero en *Historia y conciencia de clase* lo esencial es el conflicto entre el espontaneísmo luxemburguista y el profesionalizado partido bolchevique forjado por Lenin. La intervención de Lukács se debate entre la acción política de las masas y el partido como depositario de la conciencia de clase atribuida, es decir, la unión entre teoría y práctica revolucionaria⁵⁸. La conciencia de clase atribuida se define como la «reacción racionalmente adecuada» que se tendría si una clase tuviera la capacidad de captar completamente la situación en su totalidad y los intereses que resultan de ella⁵⁹. Lukács trata de restañar esta dificultad ensalzando los elementos más voluntaristas de Lenin. El marxismo le debe a Lenin, escribe Lukács, la «vinculación íntima» de las acciones individuales con el destino global de la revolución, la consideración de todas las coyunturas «como momentos de la liberación del proletariado»⁶⁰. El reformismo, sin embargo, es el movimiento obrero cosificado. Si la cosificación contiene dos elementos: cálculo y fragmentación, en la política proletaria actúa escindiendo teoría y práctica. La consecuencia en el movimiento obrero de esta división es la yuxtaposición de empirismo y utopismo que desemboca en dos estrategias yermas: el fatalismo económico y el utopismo «ético»⁶¹.

Domènech critica con severidad la conciencia de clase atribuida. Para ello, el filósofo catalán le va a oponer al «método» dialéctico las herramientas del individualismo metodológico sobre las que haremos primero tres precisiones. En primer lugar, diferencia las herramientas interpretativas de la teoría de juegos de una concepción ahistórica de la subjetividad. La identidad, como veíamos en el apartado anterior, no es algo prefigurado *ante saeculum*; sino que depende de las relaciones sociales. En segundo lugar, *De la ética a la política* no elude los problemas históricos. El individuo no queda reducido a la extravagante suposición, para cualquier marxista, de una naturaleza humana identificable al *homo oeconomicus*, puesto que depende de qué deseos o preferencias sean privilegiados, los egoístas o los altruistas o fraternales. En tercer lugar, Domènech diferencia entre individualismo metodológico e individualismo ontológico. El individualismo metodológico parte de «unidades de intención y decisión». El concepto de unidad de intención incluye en él a sujetos individuales como a entidades colectivas como podría ser un partido comunista⁶².

Para Domènech la conciencia de clase atribuida lukácsiana limita la política a la acción que se desencadena mediante un conocimiento que está «dado», pero la conciencia de clase es «algo a construir». Así, «la lógica de la acción colectiva –con presupuestos IM [individualismo metodológico]– será sin duda de más ayuda en esta tarea [la construcción de conciencia de clase] que la olímpica “atribución”»⁶³. La crítica opera en tres niveles de comprensión de la conciencia de clase que propone Lukács. Si la conciencia se produce en la interacción de las unidades a través de decisiones estratégicas en las que hay que tener en cuenta las que adopta oponente, 1) el proletariado pierde la posición epistemológicamente privilegiada que le otorga el joven Lukács⁶⁴. Los otros dos niveles se derivan de esta pérdida: 2) La conciencia de clase no es algo que, de acuerdo con *¿Qué hacer?* de Lenin, deba ser impuesta «desde fuera» a la clase obrera para que supere la mera conciencia sindicalista de

⁵⁷ Levine, «The transcendence», 4.

⁵⁸ György Lukács, *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2015): 43-44.

⁵⁹ Lukács, *Historia y conciencia*, 113.

⁶⁰ Lukács, *Lenin. Un estudio sobre la unidad de su pensamiento*, trad. Jacobo Muñoz (El Alto: La Riel, 2013): 35.

⁶¹ Lukács, *Historia y conciencia*, 290.

⁶² Antoni Domènech, «El ecologismo y la tercera cultura», *Mientras Tanto* n.º 23 (1985): 28.

⁶³ *Ibid.*, 28-29.

⁶⁴ Lukács, *Historia y conciencia*, 251.

mejora de las condiciones laborales, pero que es incapaz de transformar la sociedad capitalista sin la clarividencia del partido⁶⁵ —aunque en Lukács esta afirmación esté, al menos en *Historia y conciencia de clase* en liza con formas internas de conformación—, antes bien, se construye en las mismas interacciones estratégicas de las unidades de decisión. 3) La acción política, consecuentemente, no está amparada en la confianza de que el proletariado adquiera el autoconocimiento mediante el partido revolucionario que reconstruye lo que la cosificación fragmenta. La fundamentación de la acción política está, por el contrario, atada a una concepción «republicano-clásica» de la praxis política que se liga «a una ética fuertemente impregnada por la convicción, no solo por la responsabilidad y las consecuencias de la propia acción»⁶⁶. Nada más lejos que la defensa de la ética como disciplina revolucionaria que Lukács alababa del bolchevismo en «La misión moral del Partido Comunista», mientras acusaba de utopismo pequeñoburgués a aquellos que «solo pueden imaginarse un cambio en la sociedad como consecuencia de una transformación interior de los hombres»⁶⁷.

En este apartado hemos visto la cosificación en las relaciones políticas, pero inunda también el resto de relaciones sociales. Por ejemplo, el amor. En el texto escrito, pero no publicado hasta 1987, Lukács explica cómo la obra del marqués de Sade es un espejo de las relaciones sexuales bajo el capitalismo. Sade describe el acto sexual como una actividad en la que el hombre explota a la mujer que no es otra cosa que un «objeto» de deseo cuyos sentimientos, participación o reacciones son completamente indiferentes al varón, lejos de ser una actividad compartida en igualdad. Y prosigue Lukács sentenciando que la afirmación de Kant acerca de que el matrimonio es el contrato de exclusividad de los órganos sexuales de la pareja «fusiona el cínico egoísmo de Sade con el lenguaje del libre intercambio de mercancías de una formación social capitalista»⁶⁸.

El individuo cosificado: la razón inerte

Pero no son solo el proceso de trabajo y las relaciones sociales las que se cosifican; la «mecanización racional penetra hasta el “alma” del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducir las al concepto calculístico»⁶⁹. Si la fragmentación es el principal efecto que subyace a la cosificación tecnológica en el ámbito laboral, en el ámbito social e individual la principal consecuencia es el aislamiento debido a la percepción «natural», por ende, ahistórica de las relaciones sociales⁷⁰. Lukács no solo usa el término fragmentación para la cosificación respecto a sí propio, emplea un término con mucha mayor potencia simbólica «desgarramiento»⁷¹. La actitud contemplativa que borraba todo rastro de actividad en el trabajo es la misma actitud que percibe las relaciones sociales como naturales y un campo vedado para la transformación política y, por supuesto, es la misma contemplación de uno mismo como objeto. La cosificación, entonces, implica que se considere a sí mismo bajo la premisa del cálculo: la autoobjetivación conduce a que se considere a sí propio como, en términos de la ciencia económica, una función que maximizar sin siquiera preguntarse por cuáles son los valores de su vida que prioriza.

⁶⁵ Lukács, *Derrotismo y dialéctica*, 54

⁶⁶ Antoni Domènech, «Rojo y negro, veinte años después» en Wolfgang Harich, *Crítica de la impaciencia revolucionaria* (Barcelona: Crítica, 1989): 13.

⁶⁷ György Lukács, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2014): 97.

⁶⁸ Lukács, *The process of*, 154-155 (la traducción es nuestra).

⁶⁹ *Ibid.*, 157.

⁷⁰ Konstatinos Kavoulakos, «What is reification in Georg Lukács early Marxist work?», *Thesis eleven*, n.º 157 vol. 1 (2020): 47-48.

⁷¹ Lukács, *Historia y conciencia*, 158.

Esta forma de relación cósmica consigo mismo se compadece perfectamente con lo que Antoni Domènech llama razón inerte. La razón inerte es una racionalidad práctica que, tras asumir que los deseos y preferencias están dados, pone la racionalidad al servicio de estos, en cuanto opera una reducción del aparato motivacional a su maximización instrumental⁷². La racionalidad inerte de Domènech comparte con la cosificación lukácsiana la reducción de la psicología humana a la contemplación de sí mismo, a la pasividad ínsita en la naturalización de las necesidades y, como se deduce de ello, a la intransformabilidad de estos; no obstante, Domènech ejecuta el mismo giro normativo que solicitaba al marxismo y que representan el republicanismo clásico y la democracia ática. Domènech, a diferencia de Lukács, no sitúa el origen de esta relación «cósmica» consigo mismo en la generalización de la mercancía, el barcelonés anticipa su rastro en la concepción privativa del hombre que impone el cristianismo, el pecador egoísta que transfiere la ética a un mandato exterior. Para Domènech, el cristianismo renuncia a la profundidad psíquica de la filosofía antigua, quien, recipiente de deseos tan suyos como ajenos a él, no es más que un pecador que ha dejado en manos de la coacción y la gracia divina la virtud⁷³.

De este modo, la racionalidad inerte se recluye en un egoísmo, que exige una normatividad externa, vivida como tal, que le fuerce a cooperar socialmente con los demás. La participación social, bajo esta forma de racionalidad, adopta las características que la teoría de juegos engloba en el *free rider*. Las sociedades capitalistas se enfrentan al comportamiento *free rider* bajo la «condición de irrelevancia»; esta implica que la acción individual en la cooperación social es tan insignificante que no tendrá efectos, por lo que la defección no está fundamentada exclusivamente en el egoísmo, también se ampara en que se perciben carentes de agencia y repercusión en el mundo⁷⁴. De hecho, la «condición de irrelevancia» es una de las causas fundamentales de la desafección política. Esta desafección, como analiza Moreno Pestaña, es paradójica porque, al mismo tiempo que se defiende la necesidad de mecanismos democráticos en la institucionalidad política, se delega toda capacidad de decisión a los «expertos», cuyos supuestos saberes técnicos de gestión se valoran y, en cuanto tal, sin horizonte transformador. Probablemente la única salida a esta condición que segrega una autopercepción de falta de agencia pasa necesariamente por mecanismos que reduzcan los costes de acceso. En *De la ética a la política* aparece el mecanismo ático del sorteo como una de las vías democráticas de reducción de los costes de acceso y facilitación de la deliberación. En su obra madura la Renta Básica Universal podría equivaler al *misthos*. Sea como fuere, estos mecanismos han de acompañarse de mecanismos de control republicano de los representantes políticos: la rotación, el mandato imperativo y la revocación o la adecuación de los salarios al salario medio obrero que se aprobaron en la Comuna parisina⁷⁵.

La racionalidad inerte busca que el resto de los agentes cooperen, mientras él se acomoda en la defección. La sociedad coopera, pero él es el polizón que vive de los demás. El problema es obvio: si todos son polizones la sociedad siempre está a punto de deshacerse⁷⁶. El último Lukács describe este proceso en la oposición entre privado y público en las sociedades capitalistas. Lo ejemplifica con la apreciación de Marx y Engels en *La ideología alemana*: «El burgués actúa ante las instituciones de su régimen como el judío ante la Ley: la burla siempre que puede, en todos y cada uno de los casos concretos, pero quiere que los demás se atengan a ella y

⁷² Domènech, *De la ética*, 22.

⁷³ Domènech, *De la ética*, 139-140.

⁷⁴ *Ibid.*, 202-204.

⁷⁵ José Luis Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas* (Madrid: Siglo XXI, 2019): 261-264.

⁷⁶ *Ibid.*, 215-219.

la respeten»⁷⁷. Para Lukács, el capitalismo impide cualquier tangente, o punto de contacto, entre sujeto privado y el ciudadano, porque pone al último al servicio del beneficio privado⁷⁸.

Para este último Lukács en las sociedades antiguas había una conexión entre ambos, especialmente en la democracia ática, que la democratización socialista retomarí, lo que Domènech especifica como marxismo republicano clásico. No obstante, las sociedades sujetas a la razón inerte tratan también de encontrar una tangente que resuelva el problema de la vida social. Nos interesan dos en este momento. La solución liberal recurre a la amenaza de eliminación completa de quien no coopere. Los agentes acuden al mercado movidos exclusivamente por fines egoístas, solo la espada de Damocles que supone la inminencia de la miseria absoluta los conmina a cooperar y a abandonar la posición de *free rider*, sin necesidad de perder la «condición de irrelevancia». Es el de sobra conocido mantra liberal de los vicios privados y los bienes públicos: la interacción egoísta descentralizada va decantando un funcionamiento que optimiza la satisfacción de los deseos y las preferencias subjetivas. La salida liberal se sitúa en las antípodas del *ethos* clásico, ya que, en lugar de proponer un punto de contacto entre el bien privado y el bien público, opera con la inverosímil conjunción del mal privado y el bien público⁷⁹.

Hay un segundo intento de tangente: la salida republicana moderna –frente a la republicana clásica que sobrevive en Marx– estaría representada por la voluntad general de Rousseau y la moral práctica kantiana, ambas fuertemente conectadas con el jacobinismo. Dejemos a un lado, para otra ocasión, el intento de una tangente burguesa articulada en torno a la voluntad general y tratemos brevemente a Kant. Domènech afirma que la razón práctica kantiana es el primer intento moderno de reintroducir la idea de libertad interior⁸⁰. Según Domènech, la razón práctica kantiana intenta conjugar la voluntad libre con lo fenoménico de modo que la primera actúa como si fuera un elemento externo que reprime al segundo. Domènech recurre al sobreego –traducción de superego desprovista de toda la carga del inconsciente freudiano⁸¹. La virtud aparece ya como un ejercicio de la libertad interior, pero condena la felicidad privada. Mejor dicho, no la condena, la posterga a una futura síntesis reconciliadora entre el ego transformado y el sobreego moral. La infelicidad soportada por la moralidad superyoica aboca a un rigorismo moral que pierde el bien privado por el bien público.

Es bastante significativo que Domènech describa a su maestro, Manuel Sacristán, con los rasgos centrales de este rigorismo ético militante, cuya máxima expresión es la crítica al eurocomunismo a partir de la inversión de la máxima bernsteiniana del movimiento lo es todo, la meta nada⁸². Sacristán opondrá, acentuando la dimensión voluntarista del marxismo, que el fin lo es todo y el movimiento nada⁸³. Domènech apenas disimula la crítica al rigorismo de Sacristán, envuelta en una crítica a Harich:

Pero todo parece indicar que la derrota de 1968 inauguró una larga fase de restauración conservadora en Occidente, quizá parecida a la que abrió la derrota de los *communards* parisinos en 1871, un año después de la cual el sobrio realismo de los marxistas se desvinculó del ardoroso *páthos* libertario anarquista, y así la

⁷⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (Barcelona: Grijalbo, 1970): 207.

⁷⁸ Lukács, *The process of*, 86.

⁷⁹ Domènech, *De la ética*, 201.

⁸⁰ *Ibid.*, 269.

⁸¹ «El sobreego de los individuos es el encargado de defender, con la “razón”, los intereses de esa virtud, y representa la “voluntad pura”, encarnada por el imperativo categórico, de actuar solo según máximas universalizables». *Ibid.*, 284.

⁸² José Luis Moreno Pestaña, «Jacobo Muñoz como marxista» en *Constelaciones interpestitivas: en torno a Jacobo Muñoz*, ed. por G. Cano, E. Maura y E. Moya (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015): 63-64.

⁸³ Manuel Sacristán, «A propósito del eurocomunismo» en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III* (Barcelona: Icaria, 1985): 203. Es imposible no detectar en estas palabras de Sacristán la descripción de Lenin y de la ortodoxia de Lukács.

revolución se escindió en un ala tendente a desmentir la meta por su obsesión por el camino y un ala tendente a sabotear el camino por su obsesión con la meta⁸⁴.

Dos son las dificultades que el rigorismo de la posición kantiana enfrenta. En un sentido político, las exigencias de la voluntad pura se desconectan de la realidad material y de la coyuntura política. Esto es, incurre en el riesgo, si no en el error, que denunciaba Lukács de verse atrapado por la falsa conciencia del utopismo ético. Domènech, consciente de la exposición de su maestro a esta crítica de «irrealismo» político, la previene asegurando que este rigorismo de la convicción es más realista que el pragmatismo tacticista en tanto en cuanto da mejores herramientas para la evaluación de los efectos de la acción política. Por otro, en Kant son dios y la inmortalidad las garantías de la síntesis entre la voluntad y el individuo fenoménico, en el comunismo es el despliegue histórico por el peor lado de la historia el que sostiene la postergación infinita hasta la comuna final más allá de la lucha de clases el hallazgo de una tangente donde conecten el bien privado y el público⁸⁵; destino trágico que acompaña al marxismo liberal tan ajeno al marxismo republicano.

7. La razón erótica

Sin embargo, la personalidad de Sacristán no era rigorista, sino *enkrática*, es decir, tiene la capacidad de automodelarse. El individuo *enkrático* no percibe sus deseos y preferencias como dados y, en consecuencia, tan propios como ajenos a él; por el contrario, es capaz de elegir y priorizar unos sobre otros⁸⁶. En términos de Domènech, tiene preferencias de segundo grado. La libertad interior kantiana y la *enkrática* de la filosofía clásica difieren en que la primera coacciona preferencias y deseos, mientras que la segunda concibe que las necesidades son susceptibles de crítica y elección. La razón erótica es aquella que «aspira a criticar racionalmente los deseos y las preferencias, a la que es capaz de reconocer profundidad (con órdenes de preferencias de grados superiores a uno) en el alma humana, a la que es capaz no solo de elegir el mejor curso de acción, sino también el mejor deseo»⁸⁷.

La razón erótica, entonces, permite que el bien privado y el bien público hallen una tangente que no trate de ser impuesta desde el exterior, la supuesta mano invisible del mercado, o por coacción interna, como el rigorismo moral. El modelo al que nos remite Domènech es el de la polis griega donde la tangente ática significa la «ecuación virtud=felicidad=libertad»⁸⁸. Esta tangente, por supuesto, podía ajustarse a una política restringida y antidemocrática, precisamente las lecturas de Aristóteles y Platón, pero es la tangente propia de la democracia ateniense, que es definida por Domènech como «el gobierno de los desposeídos»⁸⁹. Las referencias al «esclavo a tiempo parcial», previamente citadas, en Aristóteles son utilizadas para la expulsar de la virtud y acceso a la actividad autotélica a los que carecen de un sustento previo al trabajo; mientras que en Marx es una denuncia de la explotación y la dominación política cuyo objeto político final es la eliminación de esa condición. Domènech, como decíamos en la introducción, y el último Lukács, en cierto sentido, conciben la política en ese punto de contacto entre el individuo privado y el ciudadano, pero haciendo hincapié en la

⁸⁴ Domènech, «Rojo y negro», 17.

⁸⁵ Domènech, «Sobre Manuel Sacristán», 96-97.

⁸⁶ Ibid., 92.

⁸⁷ Domènech, *De la ética*, 22-23.

⁸⁸ Ibid., 83.

⁸⁹ Ibid., 89.

necesidad republicana plebeya de no limitar ni el acceso a la política ni el acceso a la moral a una aristocracia propietaria a través de la garantía de la independencia de todos los individuos.

Como en la democracia, la división de la razón inerte de la razón erótica guarda semejanzas con la distinción entre la *praxis* que hace el último Lukács de la sociedad burguesa y la sociedad comunista, aunque despojada de la teleología escatológica del húngaro: «En la sociedad burguesa la causa suficiente de la praxis humana se reduce siempre a un automovimiento determinista objetivo de las condiciones materiales de vida. En la sociedad comunista es posible establecer un diseño teleológico consciente para vida futura y utilizarlo para la transformación cualitativa de la existencia real»⁹⁰.

La razón erótica responde, asimismo, a las cuatro autocríticas al marxismo ortodoxo que veíamos en el segundo apartado. En primer lugar, dota al marxismo de un *ethos* que combina la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción⁹¹. Esta añade que la combinación se realiza sin costes en ninguno de los lados de la balanza, al tiempo que parte de una denuncia axiológica del capitalismo. En segundo lugar, la emancipación deja de aguardar, casi como un espectador, a que el desarrollo de las fuerzas productivas traiga las condiciones objetivas para la revolución. La revolución es factible hoy y ahora desde que el capitalismo no es un mal necesario, la autorrealización del hombre está disponible bajo las circunstancias actuales como lo estuvo en coyunturas revolucionarias previas. Esto se debe a que, en tercer lugar, no hay que esperar a que el reino de la abundancia llueva como maná tecnológico. La abundancia, dados los límites ecológicos, es relativa y depende de las decisiones ético-políticas disponibles. En cuarto lugar, la abundancia relativa está supeditada a que se modifiquen internamente nuestras preferencias y deseos de modo que estos no confronten el bien privado y el bien público. La restricción a un consumo con capacidad de agotar y destruir el planeta provendrá de una dictadura burocrática o de esta recuperación democrática de la razón erótica que hunde sus raíces en la filosofía socrática y, paradójicamente, en la deliberación política. Por último, si el mecanismo institucional es la democracia, la revolución pasa por denunciar el cierre de la clase obrera sobre sí misma para que el agente revolucionario lo conforme una alianza de la que la clase obrera forma parte: el *demos*⁹².

Conclusión

En este texto hemos trazado las conexiones de la filosofía marxista en tres coyunturas históricas distintas. La primera de ellas, la coyuntura en la que se escribe *Historia y conciencia de clase*, atañe a la conversión de un filósofo al marxismo de la III Internacional y el leninismo filosófico en lucha teórica abierta con el capitalismo y la socialdemocracia. Sin olvidar que *Historia y conciencia de clase* tiene una importancia enorme en la segunda coyuntura, los años 70, cuando la crisis del socialismo realmente existente hace que los comunistas más críticos con el estalinismo y el postestalinismo busquen en la obra primera de Lukács una defensa del humanismo del voluntarismo revolucionario⁹³. El problemático encaje entre Luxemburg y Lenin que emerge a cada paso en *Historia y conciencia de clase* es un arma suficiente para que el marxismo humanista se distanciara del estalinismo. En esta coyuntura, armado con la lectura crítica que de él hace Manuel Sacristán, se forma un jovencísimo Antoni Domènech. La última coyuntura nos sitúa en el fracaso y destrucción de los Estados

⁹⁰ Lukács, *The process of*, 103.

⁹¹ Domènech, «Rojo y negro», 13-14.

⁹² Una de las tesis básicas de la obra magna de madurez de Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, denuncia el cierre lassalleano de la clase obrera sobre sí misma. Esto impidió la construcción de alianzas de clase, de un *demos*, que actuara conjuntamente contra la oligarquía capitalista. Domènech, *El eclipse*, 153-198.

⁹³ Jacobo Muñoz, «Reconsiderando a Lukács» en *Lecturas de filosofía contemporánea* (Barcelona: Ariel, 1984): 27.

Europeos que, de alguna manera, eran herederos de Octubre. Aquí hemos seguido el giro hacia un marxismo republicano y ético del filósofo catalán.

Las coyunturas políticas y filosóficas divergen en aspectos sustantivos. No es lo mismo pensar en la revolución marxista en los momentos en que se esperaba casi su éxito inmediato, siempre a punto de desencadenarse, que una vez desvelados los horrores del estalinismo y con los tanques soviéticos en Praga o mientras se ve, entre el descrédito y la impotencia, desmoronarse la pálida simbología de un futuro derrotado. No obstante, aunque Domènech escriba bajo el olor a cenizas de una Troya devastada, su giro moral conserva, así hemos intentado mostrarlo, los suficientes elementos de los que participaron de aquello que se llamó leninismo o marxismo ortodoxo, diferenciado de la ortodoxia de la II Internacional, entre ellos la denuncia de la cosificación capitalista. El giro moral de Domènech le permite despojarse de todas las falsas promesas teleológicas del marxismo liberal: ni el comunismo es la tierra de la ubérrima abundancia ni el desarrollo de las fuerzas productivas sin ataduras normativas van a conducir a otro lugar que no sea la destrucción de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, conecta con un Lukács que analiza las consecuencias del estalinismo y opta por la recuperación de la democracia ática y un «comunismo éticamente individualista». Para ello, es necesario, veámos en el apartado segundo, 1) que haya una transformación de las necesidades y de la priorización lexicográfica de estas y 2) que el sujeto revolucionario incluya a todos aquellos que están igualmente interesados en la pervivencia de la especie y la justicia.

Estas dos condiciones firman el gran acuerdo entre el último Lukács y Domènech. La transformación social es imposible sin una democratización que articule los espacios público y privado, cuyo ejemplo ambos anticipan en la democracia ateniense.

Bibliografía

Almásí, Miklos. «Prólogo a la edición húngara». En György Lukács, *El hombre y la democracia*, 19-31. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1989.

Bahro, Rudolf. *Por un comunismo democrático*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1981.

Bloch, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Clásicos Dykinson, 2011.

Chirbes, Rafael. *Asentir o desestabilizar. Crónica contracultural de la transición*. Madrid: Altamarea, 2022

Domènech, Antoni. «Ideología, conocimiento y consciencia de clase». *Materiales: Crítica de La Cultura* n.º 3 (1977): 53-75.

Domènech, Antoni. «Nota sobre leninismo, revisionismo y “ortodoxia” marxista». *Nuestra Bandera* n.º 92 (1978): 35-37.

Domènech, Antoni. «Reconsideración del peor lado de la historia (en una disyuntiva civilizatoria)». *Materiales: Crítica de La Cultura* n.º12 (1978): 5-43.

Domènech, «Comunistas y ecologistas luchan por la paz», *Mientras Tanto*, n.º 7 (1981): 57-78.

Domènech, Antoni. «La crisis desde el punto de vista de las necesidades humanas». *Mientras Tanto* n.º 22 (1985): 49-59.

Domènech, Antoni. «El ecologismo y la tercera cultura». *Mientras Tanto* n.º 23 (1985): 23-35.

Domènech, Antoni. «Sobre Manuel Sacristán (apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político)». *Mientras Tanto* n.º 30/31 (1987): 91-99.

Domènech, Antoni. «Rojo y negro, veinte años después». En Wolfgang Harich, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, 9-28. Barcelona: Crítica, 1988.

Domènech, Antoni. *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Crítica, 1989.

- Domènech, Antoni. «Comentario a la reseña de Carlos Thiebaut». *Anuario de filosofía del derecho* n.º 7 (1990): 587–94.
- Domènech, Antoni. «“Summum ius summa iniuria” (de Marx al éthos antiguo y más allá)». En *La herencia ética de la Ilustración*, editado por Carlos Thiebaut, 175–197. Barcelona: Crítica, 1991.
- Domènech, Antoni. «Individualismo ético e identidad personal». En *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*, editado por Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza Carpintier, and Antonio Valdecantos Alcaide, 29–42. Barcelona: Paidós, 1995.
- Antoni Domènch. «La tradición socialista y el pensamiento republicano», *Sociedad futura*, <https://sociedadfutura.com.ar/2019/05/23/antoni-domenech-la-tradicion-socialista-y-el-pensamiento-republicano-parte-2/> (2018): 1-35. Consultado el 08/06/2023.
- Domènech, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal, 2019.
- Feenberg, Andrew. «Lukács’s theory of reification and contemporary social movements». *Rethinking Marxism* n.º 27 (4) (2015): 490–507.
- Harich, Wolfgang. «El programa del “Grupo Harich”». *Sin Permiso*, n.º 8 (2010): 11-18.
- Holz, Hans Heine, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth. *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- Kavoulakos, Konstantinos. «What is reification in Georg Lukács’s early marxist work?» *Thesis Eleven* n.º 157 (1) (2020):41–59.
- Levine, Norman. «On the Transcendence of *State and Revolution*». En György Lukács *The process of democratization*, 3-67. New York: State University of New York Press, 1991.
- Lukács, György. *La democracia y el hombre*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1989.
- Lukács, György. *The Process of Democratization*. New York: State University of New York Press, 1991
- Lukács, György. *Lenin. Un estudio sobre la unidad de su pensamiento* El Alto: La Riel, 2013.
- Lukács, György. *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2014.
- Lukács, György. *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2015.
- Lukács, György. *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Madrid: Siglo XXI, 2021.
- Mandel, Ernest y Antoni Domènech. «Una correspondencia entre Ernest Mandel y Antoni Domènech». *Mientras Tanto* n.º 11 (1982): 121–26.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Moreno Pestaña, José Luis. «Jacobo Muñoz como marxista». En *Constelaciones intempestivas: en torno a Jacobo Muñoz*, editado por Germán Cano, Eduardo Maura y Eugenio Moya, 37–76. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Moreno Pestaña, José Luis. *Retorno a Atenas*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- Moreno Pestaña, José Luis. «Para una filosofía del cuerpo: estética de la existencia y razón erótica». *Pensamiento* n.º 76(290) (2020): 581–96.
- Muñoz, Jacobo. «Reconsiderando a Lukács». En *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1984: 25–39.
- Muñoz, Jacobo. *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: Machado Libros, 2022.
- Raventós, Daniel. «Antoni Domènech Figueras: “alternativo a los alternativos”». En Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal, 2019: 545–90
- Roio, Marcos del. «Lukács e a questão da democracia como estratégia». *Izquierdas* n.º 50 (2021): 1-21

Sacristán, Manuel. «A propósito del “eurocomunismo”». En *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*. Barcelona: Icaria, 1985: 196–207

Sacristán, Manuel. «Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por Georg Lukács». *Materiales: Crítica de la cultura* n.º 1 (1977):17–33.

Sacristán, Manuel. «Sobre El “Marxismo Ortodoxo” de György Lukács». En *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona: Icaria, 1983: 232–249

Sacristán, Manuel. «Sobre Lukács» (copia mecanoscrita).

Sacristán, Manuel. *Ecología y ciencia social. Reflexiones ecologistas sobre la crisis de la sociedad industrial*. Madrid: Irrecuperables, 2022.

Scarponi, Alberto. «Prólogo a la edición italiana». En György Lukács, *El hombre y la democracia*, 213-237. Buenos Aires: Editorial Contrapunto, 1989.

Vázquez García, Francisco. «La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domènech: El sorteo y su trasfondo ético y antropológico». *Daimon* n.º 72 (2017):141–156.